دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلّد 34، العدد 1، 2007

القرائن الحالية وأثرها على دلالة النص عند الأصوليين

*العبد خليل أبوعيد وأيمن علي صالح**

ملخـص

يهدف هذا البحث إلى دراسة القرائن الحالية المحتفة بالنص عند الأصوليين؛ وذلك لما تلعبه هذه القرائن من دور كبير في عملية التلقي الصحيح للنص، بغية الوقوف على كامل معناه.

وقد تكونت هذه الدراسة من مقدمة ومقصدين:

أما المقدمة فقد خصصتها لبيان أهمية القرائن الحالية، وما يستدل به على ذلك من أقوال الأصوليين.

وجعلت المقصد الأول في التعريف بـ "القرينة والحال" التي ورد فيها الخطاب، وجعلت المقصد الثاني في بيان أنواع القرائن الحالية عند الأصوليين، وما لهذه القرائن من أثر على دلالات النصوص وتفسيرها.

الكلمـات الدالـة: القرائن الحالية، الأصوليون، دلالة النص.

المقدمـــة

في سبيل سعيه للوصول إلى المعنى الكامل للخطاب، لا سيما المقصود الدقيق للمتكلم، يتحتم على متدبر الخطاب، بعد نظره في السياق الذي ورد فيه هذا الخطاب، أن ينظر في الأحوال التي احتوشت بالخطاب، من: حال المتكلم، وحال المخاطَب، والظرف الزماني والمكاني الذي قيل فيه، والسبب الذي أثاره، والغرض الذي استهدفه، والأعراف الجارية في المجتمع الذي قيل فيه، وغير ذلك، والداعي لهذا الأمر هو أن الخطاب الواحد يتغير معناه، وربما إلى حد التعاكس أحياناً، بحسب متكلم ومتكلم، ومخاطب ومخاطب، وسبب وسبب، وظرف وظرف، وعرف وعرف... إلخ، قال الإمام الشاطبي، رحمه ا تعالى: "إن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك: كالاستفهام لفظه واحد، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتُها مقتضياتُ الأحوال. وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه"(1).

والسبب في تأثير الحال بشتى أنواعها على معنى الخطاب هو أن عملية الاتصال التفاهمية التي تحصل عن طريق اللغة ليست عملية لفظية محضة كما قد يبدو، بل إن المتكلمين في سبيل إيصال مرادهم إلى الآخرين يعولون، في كثير من الأحيان، على مواد غير لفظية (= حالية) يقرنونها بالكلام الملفوظ أو يصدر الكلام مقترناً بها تلقائياً، فالحال، على هذا، ركن ركين من عملية الاتصال التفاهمية التي يستخدم فيها الخطاب اللغوي، وذلك إلى الحد الذي جعلها بعضهم جزءاً من الخطاب نفسه.

وتعويلاً على دور الحال في التأثير على معنى الخطاب، فإن "مغرضاً ما" إذا أراد حمل خطاب معين على ما يريد، فإن أدهى وسائله إلى ذلك هي أن يلجأ إلى عزل هذا الخطاب عن الحال التي ورد فيها ثم وضعه في حال أخرى، وبالتالي يتم له مراده بتحريف المقصود من الخطاب من غير أن يعبث بالصيغة اللفظية له، ويوضح هذا المعنى: ما روى أبو عبيد عن إبراهيم التيمي، قال: خلا عمر ذات يوم، فجعل يحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد، وقبلتها واحدة؟! فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين، إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل. وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن، ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي،

* كلية الشريعة، الجامعة الأردنية(1)؛ الجامعة الأسمرية للعلوم الإسلامية، ليبيا(2). تاريخ استلام البحث 2004/10/6، وتاريخ قبوله 2006/1/18.

فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا، قال: فزجره عمر وانتهره. فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال فعرفه فأرسل إليه، فقال: أعد علي ما قلت، فأعاده عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه[2]، وما قاله صحيح في الاعتبار ويتبين بما هو أقرب، فقد روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعاً: كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية (أي الخوارج)؟ قال: يراهم شرار خلق ا ؛ إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين، فهذا معنى الرأي الذي نبه ابن عباس عليه، وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن[3]. أي الناشئ عن الجهل ببعض القرائن الحالية التي احتفت بالقرآن حين نزوله.

هذا، وتزداد قرائن الحال أهمية إذا سلمنا بما أشار إليه إمام الحرمين من أن الصيغ اللفظية –حتى ما يدعى بالمطلق أو المجرد منها- لا يمكنها أن تتجرد، في واقع الأمر، عن أحوال تقترن بها فتؤثر في معناها، وذلك حين قال: "إن الصيغة التي تُسمى مطلقة لا تكون إلا مقترنة بأحوال تدل (على الأقل) على أن مطلقَها ليس يبغي بإطلاقها حكاية وليس هاذياً بها"[4]. وقال ابن القيم، أيضاً، مؤكداً ذلك: "تجرد اللفظ عن جميع القرائن الدالة على مراد المتكلم ممتنع في الخارج، وإنما يقدره الذهن ويفرضه"[5].

ومما يدل على القوة الإيحائية والدلالية للحال أنها قد تنفرد بنفسها في عملية الدلالة فتوحي بالمعنى من غير لفظ تقترن به أو يقترن بها حتى لكأنها تسد مسد اللفظ، وبسبب هذه الظاهرة شاع في كلام الأقدمين إضافة اللسان إلى الحال كما يضاف إلى المقال، فقالوا في كثير من الأقوال المنقولة: إنها مقولة بلسان الحال لا بلسان المقال، فكأنهم، لشدة دلالة الحال، تخيلوا أن لها لساناً ناطقاً، وقال الكرخي في الأصل السابع من الأصول التي جعل عليها مدار مذهب أبي حنيفة: "الأصل: أن للحالة من الدلالة كما للمقالة"[6]. وفي تعداده لطرق البيان قال الجاحظ: "جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسةُ أشياء لا تنقص أو تزيد، أولها: اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد (الحساب)، ثم الخط، ثم الحال وتُسمى نُصبة. والنصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات"[7]. وقد جعل أصوليو الحنفية الحال نوعاً من أنواع البيان؛ وذلك عند حديثهم عن ما أسموه بـ "بيان الضرورة". قال السرخسي: "أما بيان الضرورة: فهو نوع من البيان يحصل بغير ما وضع له في الأصل. وهو على أربعة أوجه: 1. منه ما ينزل منزلة المنصوص عليه في البيان. 2. ومنه ما يكون بياناً بدلالة حال المتكلم. 3. ومنه ما يكون بياناً بضرورة دفع الغرور. 4. ومنه ما يكون بياناً بدلالة الكلام..."[8].

ومن النقول بالغة الدلالة على دور الحال في الكشف عن معنى المقال ما قاله العلامة ابن جني: "الحمالون والحماميون والساسة والوقادون، ومن يليهم ويعتد منهم، يستوضحون من مشاهدة الأحوال ما لا يحصله "أبو عمرو"[9] من شعر "الفرزدق" إذا أخبر به عنه، ولم يسمعه ينشده"[10]. فانظر إليه كيف جعل العوام وجهلة الناس، في حال مباشرتهم سماع اللفظ من قائله، أكثر قدرة على فهم معناه من أبي عمرو بن العلاء، أحد أبرز علماء اللغة في عصره، إذا نقل إليه اللفظ نقلاً ولم يباشره؛ وذلك لما يقفون عليه ويشاهدونه من القرائن الحالية التي تساعدهم في الكشف عن المراد منه.

ونظراً لما تلعبه هذه القرائن من دور كبير في عملية التلقي الصحيح للنص، فقد اهتم كثير من الأصوليين ببيان ماهيتها وأنواعها، ومالها من تأثير على دلالة النص.

ورغم هذا البيان من الأصوليين تظل قرائن الأحوال من أكثر المواضيع الأصولية خفاء والتباساً، وذلك لأن "القرينة" لم تكن لتظهر في الكتب الأصولية بهذا الاسم دوماً، وإنما كانت تستتر تحت عباءة العديد من التسميات، كالدليل، والدلالة، والأمارة، والضميمة، والعلاقة، وغير ذلك، وقد جاءت هذه الدراسة تستهدف إيضاح قرائن الأحوال تعريفاً ونوعاً وأثراً.

وقد تكونت هذه الدراسة من مقصدين جعلت الأول منهما في "التعريف بـ القرينة والحال التي ورد فيها الخطاب"، وجعلت الثاني في "أنواع القرائن الحالية عند الأصوليين، وما لها من تأثير على دلالات النصوص وتفسيرها".

وقد سلك الباحثان في تناولهما لقضايا هذه الدراسة المنهج العلمي في استقراء أقوال العلماء واستدلالاتهم وتعليلاتهم لما قالوه، سائلين المولى عز وجل أن يلهمنا الرشد والصواب في القول والعمل.

المقصد الأول

التعريف بـ "القرينة والحال التي ورد فيها الخطاب"

ويتضمن هذا المقصد:

أولاً: تعريف القرينة لغة واصطلاحاً

ثانياً: تعريف الحال لغة، واصطلاحاً

وفيما يلي بسط لهذين التعريفين وبيان لهما:

أولاً: تعريف القرينة لغة واصطلاحاً

القرينة في اللغة لها إطلاقات كثيرة، فهي تطلق ويراد بها

النفس، والزوجة، والصاحب، والملازم من الجن، والناقة المشدودة إلى غيرها.

والقرن بمعنى العظم الناتئ من رأس الحيوان كالثور وغيره، وقرن الجبل أعلاه، والقرن بمعنى المثيل في السن، وقرن القوم سيدهم، والقران الجمع والضم[11].

وفي معجم مقاييس اللغة يقول ابن فارس: في دلالة المادة "قَرن" ومشتقاتها إنها تعود إلى أصلين من المعاني، لا واحد: "أحدهما يدل على جمع شيء إلى شيء، والآخر شيء ينتأ بقوة وشدة"[12].

وفي اصطلاح الأصوليين فإنه على الرغم من كثرة تردد مصطلح "القرينة"، في معناها العام على لسانهم، فإنهم لم يخوضوا في تعريفها أو "حدها"، كما هو شأنهم في التعامل مع غيرها من المصطلحات المستخدمة في لغتهم. وهذا، لا شك، يعود إلى أسباب:

لعل منها: أن الأصوليين، انطلاقاً من تعدد القرائن وتنوعها، اجتزؤوا بالتعريف بأقسامها وأنواعها والتمثيل لذلك عن حدها، فكأن التقسيم والتمثيل تحديد لها من جهة ما يكشفان عنه – نوعاً ما- من حقيقتها، بل قال ابن تيمية، رحمه الله تعالى: "إن التعريف بالمثال قد يسهل أكثر من التعريف بالحد المطابق"[13].

ولعل منها أيضاً: أن القرينة اصطلاحاً، ليست مفهوماً معقداً يباين المفهوم اللغوي كثيراً، بل يستطيع العارف باللغة أن يعقل معناها، أو جزءاً كبيراً منه، من خلال النظر في سياق الكلام الذي وردت فيه، فكأن وضوح القرينة ودنوها من المعنى اللغوي، أعفى من حدها.

وعلى الرغم مما قلناه، فإن عبارات الأصوليين– على قلتها- لم تخل حول القرينة وأقسامها، من التعريف أو الوصف العابر لبعض أنواعها. ومما أمكنني تتبعه من أقوال لهم في ذلك: قولهم في القرينة المقالية أو اللفظية: إنها "ما يبين معنى اللفظ ويفسره"[14]، أو هي: "الأمارة المرشدة للسامع مع أن المتكلم أراد المجاز[15]. أو: هي "إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها"[16]، أو "هي هيئة صادرة من المتكلم عند كلامه"[17].

وقولهم في القرينة العقلية: "هي الأدلة العقلية إذا دلت على خلاف ظاهر الكلام"[18].

وقولهم في القرينة السمعية أو الشرعية: "هي الأدلة التي تقتضي تخصيص العموم في الأعيان، وهو المسمى بالتخصيص، أو في الأزمان، وهو النسخ، والذي يقتضي تعميم الخاص، وهو القياس"[19].

والمدقق في هذه التوصيفات – ولا نقول التعريفات أو الحدود- يجد أنها، لخصوصيتها لا تسعف في الإمداد بحد "جامع مانع" لـ "القرينة الأصولية" كمفهوم عام ينطوي على كثير من الجزئيات والتفصيلات، غير أن المدقق فيها يجد أنها تشتمل – في جوهرها- على معنى الدليل. ومن هنا عرفها أصحاب كتب الاصطلاح وعلماء العربية بأنها: "الأمر الدال على شيء لا بالوضع"[20]، أو هي: "أمر يشير إلى المطلوب"[21]، أو "هي: كل ما يدل على المقصود"[22]، أو "هي: الدليل الذي يعتمد عليه لإثبات..."[23]. وقال عبده زايد: "ومن العلماء من استخدم مصطلح "القرينة"، ومنهم من استخدم مصطلح "الدليل"، والأمر فيهما سواء"[24]. وقال عبد الجبار توامة: "مفهوم القرينة مرادف لمفهوم الدليل"[25].

ولو رجعنا قليلاً إلى تعريفات الأصوليين المنقولة آنفاً، والخاصة ببعض القرائن، لوجدناهم، أيضاً، قد عرفوها أو وصفوها بـ "الأدلة التي تقتضي... "، وبـ "الأدلة العقلية إذا دلت... "، وبـ "هيئات... دالة... "، وبـ "أن يذكر المتكلم... ما يدل...".

إذن، فالقرينة، اصطلاحاً، دليل، أو، بعبارة أخرى، "شيء دالٌ". ومن هنا قال البركتي في تعريف القرينة بهذا الاصطلاح: "هي ما يدل على المراد من غير كونه صريحاً"[26].

والتعريف الذي نراه أكثر دقة وتفصيلاً، وأليق بالاستخدام الأصولي للفظ "القرينة" حين تحتف بالخطاب هو أن يقال: إنها "دليل يقترن بخطاب فيؤثر عليه تأثيراً ما".

ثانياً: تعريف الحال لغة واصطلاحاً

الحال: هي الصفة أو الكيف الذي يعرض للشيء. فحال الإنسان، مثلاً، هي "كينونة الإنسان، أي: ما كان عليه من خير وشر، يذكر ويؤنث، والجمع أحوال"[27]. وحال الإنسان، أيضاً، هي "ما يختص به من أموره المتغيرة الحسية والمعنوية"[28]. وقال الراغب: الحال: هي "ما يختص به الإنسان وغيره من أموره المتغيرة في نفسه وجسمه وقنيته"[29]. والحال، بما هي اسم يدل على الأوصاف أو الكيفيات المتغيرة أو القابلة للتغير في الشيء الذي تضاف إليه، تعود في أصل اشتقاقها إلى الفعل "حال يحول حؤولاً" بمعنى تغير. ومن هذا الفعل جاء لفظ "الحول" بمعنى السنة؛ وذلك باعتبار تغير الفصول وتقلبها في العام الواحد. و"حالت" الناقة إذا لم تحمل تلك السنة، وذلك تغيير ما جرت به عادتها... إلخ[30].

أما "الحال التي ورد فيها الخطاب"، أو قل: "المقام الذي

ورد فيه الخطاب"، أو بعبارة ثالثة، "القرائن الحالية التي تحتف بالخطاب" فهي – عند الأصوليين- مجموعة الصفات والهيئات والعوارض والظروف والملابسات والبيئات – وغير ذلك من المتغيرات- التي تحتف بالخطاب في نفسه أو بقائله أو بالمخاطَب به بحيث تؤثر على دلالته. وهذا الذي قلته هو تعريف تقريبي توضيحي لـ "الحال التي ورد فيها الخطاب"، والتعريف الذي أراه ألصق بصناعة الحدود هو أن يقال بأنها: "كل ما احتف بالخطاب وأثر على دلالته - بالتأكيد أو التكميل أو التأويل أو التفسير أو الترجيح – من غير كونه السياق الذي ورد فيه الخطاب". فعلى هذا التعريف، تصدق "الحال التي ورد فيها الخطاب"على كل شيء – بكل ما في هذا التعبير من عموم- أمكنه أن يؤثر على دلالة الخطاب، باستثناء شيء واحد هو السياق[31] الذي ورد فيه الخطاب. ومن خلال هذا التعريف نلحظ مدى العموم والاتساع الذي تتسم به الحال التي ورد فيها الخطاب، أو قل: القرائن الحالية المحتفة بالخطاب.

المقصد الثاني
أنواع القرائن الحالية عند الأصوليين

لم يخض الأصوليون خوضاً مباشراً في تقسيم القرائن الحالية، وعلى الرغم من هذا فإنه لم يخل كلامهم من إشارات صريحة وغير صريحة إلى أهم أقسام أو أنواع هذه القرائن.

في أثناء حديثه عن القرائن الحالية التي يتقيد بها اللفظ العام أشار إمام الحرمين إلى قرينتين حاليتين هما من أهم القرائن الحالية: حال المتكلم، والسبب الذي ورد عليه اللفظ العام؛ وذلك حينما قال:

"القرائن تنقسم: إلى قرائن حالية، وإلى قرائن لفظية، فأما القرائن الحالية: فكقول القائل: رأيت الناس وأخذت فتوى العلماء. ونحن نعلم أن حاله لا يحتمل رؤية الناس أجمعين، ومراجعة جميع العلماء. فهذه القرينة "وهي قرينة حال المتكلم" وما في معناها تتضمن تخصيص الصيغة. وستتلوها مسائل حرية بالالتحاق بهذا القسم، وذكر منها: "مسألة: إذا ورد خطاب الشارع، صلوات الله عليه وسلامه، على سبب مخصوص وسؤال واقع عن واقعة معينة"[32].

وأشار الغزالي إلى قرينة حال المتكلم بشقيها: الحال المعهودة، والحال الطارئة، كما وأشار إلى قرينة الظرف الذي يقال فيه الخطاب، وذلك بقوله في دلالة صيغ العموم على الاستغراق: "إن قصد الاستغراق يعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه "وهذه هي قرائن حال المتكلم الطارئة" وأمور معلومة من عادته ومقاصده "وهذه هي قرائن حال المتكلم المعهودة" وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف... ومن جملة القرائن فعل المتكلم، فإنه إذا قال على المائدة: هات الماء، فُهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار الملح، "والصواب أن تسمى هذه القرينة: بالظرف الذي قيل فيه الكلام أو سبب الكلام، لا فعل المتكلم"[33].

وأشار الفخر الرازي إلى ثلاثة أنواع من هذه القرائن: الحال المعهودة للمتكلم، والحال الطارئة عليه، وقرينة السبب[34].

أما الشاطبي فقد كان أوسع الأصوليين تعداداً لأقسام القرائن الحالية حيث أشار إلى: قرينة حال الخطاب في نفسه، وحال المتكلم، وحال المخاطب، وسبب النزول أو الورود، وأشار، أيضاً، إلى قرينة الأعراف الجارية في بيئة الخطاب. قال، رحمه الله تعالى، وهو بصدد بيان أهمية معرفة علم أسباب النزول: "إن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك: كالاستفهام لفظه واحد، ويدخله معان أخر: من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال.. ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها: حالة التنزيل وإن لم يكن ثم سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة"[35].

وأشار ابن تيمية إلى ثلاث قرائن: حال المتكلم وحال المخاطب و حال المتكلم فيه، أي: موضوع الكلام؛ وذلك حين قال: "اعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ: تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي: إما في الألفاظ المفردة وإما في المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير به دلالته في

نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعله مجازاً، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطَب والمتكلم فيه... وإلا فقد يتخبط في هذه المواضع"[36].

وبعد هذا العرض لأقوال بعض الأصوليين في أنواع القرائن يمكن لنا تقسيم القرائن الحالية إلى خمسة أنواع هي:

النوع الأول: حال الخطاب.

النوع الثاني: حال المتكلم.

النوع الثالث: حال المخاطَب.

النوع الرابع: بيئة الخطاب.

النوع الخامس: سبب الخطاب.

وفيما يلي بيان لكل نوع من هذه الأنواع ومدى تأثيره على دلالة النص.

النوع الأول من أنواع القرائن الحالية
حال الخطاب

عندما عدد الشاطبي أنواع القرائن الحالية ذكر في أولها "حال الخطاب من جهة نفس الخطاب"[37]. والمقصود بحال الخطاب: موضوع الخطاب، أو قل: حال ما يخبر عنه الخطاب، أو بعبارة أخرى، الحال التي تختص بالمداول الخارجي لمفردات الخطاب، ويسمي الحنفية هذا النوع من القرينة بـ "دلالة محل الكلام". قال البزدوي: "وأما الثابت بدلالة محل الكلام، فمثل قوله تعالى: "وما يستوي الأعمى والبصير" سقط عمومه، وذلك حقيقة، لأن محل الكلام، وهو المخبر عنه، لا يحتمله؛ لأن وجوه الاستواء قائمة "أي بين الأعمى والبصير في كثير من الأمور، كالذكورة مثلاً" فوجب الاقتصار على ما دلت عليه صيغة الكلام، وهو التغاير في البصر"[38].

ومما لا شك فيه أن المعرفة بموضوع الخطاب ككل تضفي تأثيراً توضيحياً لا يخفى على الخطاب، ثم إنا لا نستطيع أن ننسب هذه المعرفة إلى مواد المقال أو السياق، بل هي معرفة مصدرها العالم الخارجي للخطاب، ونتيجة لهذه القرينة فإنه من الملاحظ أن المتخصصين في علم ما، أكثر قدرة من غيرهم على فهم كلام بعضهم بعضاً، لا من جهة كونهم يفهمون اصطلاحات العلم الذي اختصوا به فحسب، بل ومن جهة إحاطتهم بموضوع العلم الذي اشتركوا فيه أيضاً، ومن نتائج هذه القرينة، أيضاً، أنه إذا أخذ متحدث في وصف شيء ما ثم لم يفصح عن اسم هذا الشيء الموصوف، فإن المتلقي لا يشعر بوضوح كلامه بالدرجة نفسها فيما لو أفصح عن اسم الشيء الموصوف. وبسبب عدم توفر هذه القرينة قديماً لدى الناظرين في بعض النصوص الشرعية لم تتضح معاني بعض آيات الكتاب الكريم حق الاتضاح إلا في العصر الحالي، وذلك بعد توفر المعرفة العلمية بموضوعها، وتلك نحو قوله تعالى: "وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب" {سورة النمل/88} الذي لم يتضح حق الاتضاح – كما هو رأي بعض أنصار التفسير العلمي- إلا بعد المعرفة بدوران الأرض حول نفسها وحول الشمس. وقوله تعالى: "خلق الإنسان من علق" {سورة العلق 2} فقد قالوا قديماً بأن العلق هو الدم الجامد، والصواب أنه ما يعلق في الرحم من الخلايا المتكاثرة والمتكتلة على هيئة دودة "العلقة"[39]، كما ثبت ذلك في علم الأجنة[40].

وتطبيق عملي دقيق لهذه القرينة على النص الشرعي هو ما أفتى به أحد العلماء عندما سأله أحدهم قائلاً: إني أحب امرأتي، وإن أبي يأمرني بطلاقها، فماذا أعمل؟ فقال له العالم: أمسك عليك امرأتك، فقال السائل: وما تقول في الذي روي عن ابن عمر أنه قال: كانت تحتي امرأة كان عمر يكرهها، فقال: طلقها، فأبيت، فأتى عمر رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال لي النبي، صلى الله عليه وسلم: أطع أباك[41]. فقال العالم: لو كان أبوك كعمر بن الخطاب لقلت لك كما قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم. وفي هذا التلقي الواعي للنص من قبل هذا العالم نلحظ كيف أثرت قرينة "حال المخبر عنه" – وهو عمر بن الخطاب، رضي الله عنه- على كيفية فهم الحديث، فجعلته خاصاً بعمر، رضي الله عنه، وبأمثاله من أهل التقوى والصلاح، مع أن مقتضى النص هو العموم في كل أب. وما هذا التخصيص بعمر، رضي الله عنه، وأمثاله إلا لأن هؤلاء لا يأمرون بطلاق امرأة ما ظلماً وتعسفاً وهوى، وإنما إذا صدر منهم الأمر بذلك فهو لأسباب شرعية تقتضيه، والله أعلم بالصواب.

النوع الثاني من أنواع القرائن الحالية
حال المتكلم

ونستطيع أن نقسم المعرفة بهذه الحال إلى نوعين:

المعرفة بالحال المعهودة للمتكلم.

المعرفة بالحال الطارئة له وقت إنشاء الخطاب.

1. المعرفة بالحال المعهودة

فهي المعرفة بتوجهات المتكلم وتصوراته وطبائعه وعاداته ومقاصده وصفاته القولية والفعلية والخلقية والجسمية، ويمكننا أن نختصر هذه المعرفة بعبارة واحدة هي "الخبرة بالمتكلم"، فبقدرما تزيد هذه الخبرة به تزداد القدرة على فهم كلامه على وجهه الصحيح، وقد أشار الغزالي إلى

هذا النوع من قرينة حال المتكلم عندما قال: "إن قصد الاستغراق يعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال... من المتكلم... وأمور معلومة من عادته ومقاصده"[42]. قال أبو الحسين: "وأما حال المتكلم فهي حكمته... ويجب أن نعرف حكمة المتكلم ليصح أن نعلم ما يجوز أن يقوله ويريده وما لا يجوز أن يريده ويقوله، ولا يصح المعرفة بحكمة ا إلا مع المعرفة بذاته وصفاته، ولا يصح المعرفة بحكمة النبي إلا مع المعرفة بكونه نبياً، وإنما تعلم عصمة الأمة إذا عرف أن ا ورسوله قد شهد بعصمتها"[43].

وإذا كانت جوانب الإحاطة والخبرة بحال المتكلم متعددة جداً، فإن ما يلزم التركيز عليه منها شيئان:

الشيء الأول: الخبرة بألفاظ المتكلم أو بالعادة التعبيرية له، فقد يكون له مصطلحه الخاص به شخصياً والذي يتميز به عن المعنى اللغوي أو العرفي، بكونه أعم منه، أو أخص، أو غيره. فقول الإمام أحمد في راوٍ من الرواة: "منكر الحديث" يختلف "المعنى المقصود" منه عما لو قال العبارة نفسها محدث آخر، لأن الإمام أحمد، على خلاف غيره من المحدثين، يطلق هذه العبارة على من يتفرد بالروايات حتى لو كان ثقة، أما الآخرون فيطلقونها على الضعيف الذي يتفرد فقط[44]. وقول ابن حبان: "هذا راوٍ ثقة"، يختلف معناه عما لو قال العبارة نفسها ابن معين؛ وذلك لأن ابن حبان يوثق الراوي المجهول برواية الثقة عنه بينما لا يوثقه الآخرون[45]، وهكذا... وكثيراً ما يوقع الجهل بمصطلح المتكلم اللبس في فهم خطابه.

بناء على هذا الأصل خاض الأصوليون فيما أسموه بـ "الحقيقة الشرعية" أو "الوضع الشرعي"؛ وهي الألفاظ التي كانت تستعمل في اللغة في معانٍ معينة فاستعملها الشارع استعمالاً خاصاً به في معان أخرى؛ وذلك كلفظ الصلاة والزكاة والحج والفسق والكفر والإيمان وغير ذلك، وقرر الأصوليون في هذا الصدد أن الحقيقة الشرعية مقدمة في الفهم على الحقيقة اللغوية والعرفية في خطاب الشارع، وأن العدول عنها هو تأويل يحتاج إلى دليل.

والشيء الثاني: الخبرة بالطبيعة الذاتية له؛ ونعني بها: المعرفة بصفاته وطبائعه وميوله ورغباته واتجاهاته وأهدافه ومقاصده الكلية. فقول أحد المستشرقين الحاقدين على الإسلام: "إن محمداً قد تزوج من ثلاث عشرة امرأة"، لا يفهم منه المعنى نفسه فيما لو وردت هذه العبارة نفسها على لسان مؤرخ إسلامي ملتزم، فالأول قد يعني الانتقاد، والآخر إنما يعني الإخبار ولا يفهم منه الانتقاد بتاتاً. والذي دلنا على مثل هذا التفريق هو المعرفة بطبيعة كلا المتكلمين واتجاهيهما.

وانطلاقاً من هذا الأصل قال علي بن أبي طالب، رضي ا عنه: "إذا حدثتم عن رسول ا ، صلى ا عليه وسلم، حديثاً فظنوا به الذي هو أهيأ، والذي هو أهدى، والذي هو أتقى"[46] فانظر إليه كيف وجه متلقي الحديث النبوي إلى حمله على خير وجوهه، وليس هذا إلا لأن قائل الحديث، وهو النبي، صلى ا عليه وسلم، لا يصدر عنه إلا ما هو أهيأ وما هو أهدى وما هو أتقى.

وانطلاقاً من هذا الأصل، أيضاً، اشترط من اشترط من الأصوليين في المتصدي للاجتهاد واستنباط الأحكام من النصوص الشرعية أن يكون على دراية تامة بـ "مقاصد الشارع"؛ لأنها ذات تأثير عميق على عملية استنباط الأحكام الشرعية من النصوص.

2.المعرفة بالحال الطارئة للمتكلم

فتضم هذه المعرفة أمرين يعرضان للمتكلم وقت إنشاء الخطاب بالذات؛ وهما: هيئته الطارئة، ودوره الاجتماعي الطارئ؛ وعليه، كانت المعرفة بالحال الطارئة للمتكلم قسمين:

أحدهما: المعرفة بهيئة المتكلم الطارئة له وقت إنشاء الخطاب، ومثل هذا النمط من المعارف أو القرائن الحالية هو ما عبر عنه الغزالي بقوله: "إن قصد الاستغراق يعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه... وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف"[47].

ثانيهما: المعرفة بالدور الاجتماعي الذي يمثله المتكلم وقت إنشاء الخطاب؛ فالمتكلم الواحد قد يتخذ عدة أدوار في المجتمع، وهو عند الكلام يمثل دوراً واحداً فقط من هذه الأدوار، فمثلاً قد يصدر الكلام عن المتكلم بوصفه رب أسرة، أو بوصفه رئيس جمعية خيرية، أو بوصفه رئيس "جاهة" تسعى للإصلاح، أو بوصفه واعظاً في المسجد، أو بوصفه معارضاً سياسياً... إلخ وكل وصف من هذه الأوصاف يطبع كلام المتكلم بطابع خاص، ويؤثر عليه تأثيراً ما، ولما كانت هذه الأدوار تتبدل وتتغير على الشخص الواحد في المناسبات المختلفة فإنها تدخل ضمن ما أسمي بالحال الطارئة للمتكلم، فقول أحد المرشحين للنيابة في البرلمان، وهو يخاطب الناس في بيانه الانتخابي: "إن صوتك أمانة فامنحه لمن يستحقه" لا يقصد به النصيحة للخلق، وإنما يقصد القول: امنح صوتك لي فإني من يستحقه. بينما لو وردت العبارة نفسها في كلامه حاضراً أو واعظاً قبل أن ينوي الترشح، فلا يفهم منها إلا النصيحة للخلق.

والتفاتاً إلى هذا النوع من حال المتكلم، قال القرافي في تصرفات النبي، صلى ا عليه وسلم: "منها: ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعاً. ومنها: ما يجمع الناس على أنه بالقضاء. ومنها: ما يجمع الناس على أنه بالإمامة. ومنها: ما يختلف فيه لتردده بين رتبتين فصاعداً، فمنهم من يغلب عليه رتبة، ومنهم من يغلب عليه أخرى. ثم تصرفاته بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة: فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة: فإن كان مأموراً به، أقدم عليه كل أحد بنفسه، وكذلك المباح. وإن كان منهياً عنه، اجتنبه كل أحد بنفسه. وكل ما تصرف فيه بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام؛ لأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة يقتضي ذلك. وما تصرف فيه بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم؛ لأن السبب الذي لأجله تصرف فيه بوصف القضاء يقتضي ذلك. فهذه الفروق بين هذه القواعد الثلاث"[48].

النوع الثالث من أنواع القرائن الحالية

حال المخاطَب

المعرفة بحال المخاطب تنقسم إلى نوعين أيضاً هما:

المعرفة بالحال المعهودة للمخاطَب أو "الخبرة به".

المعرفة بالحال الطارئة له عند الخطاب.

1. المعرفة بالحال المعهودة له

فهي المعرفة بتوجهات المخاطَب وتصوراته وطبائعه وعاداته ومقاصده وصفاته القولية والفعلية والخلقية والجسمية. ومن ذلك معرفة كونه ذكراً أم أنثى، كبيراً أم صغيراً، واحداً أم جماعة، غنياً أم فقيراً، شريفاً أم وضيعاً، ذكياً أم بليداً، كريماً أم بخيلاً، شجاعاً أم جباناً، تقياً أم فاسقاً، قوياً أم ضعيفاً، عالماً أم جاهلاً... إلخ.

ومما يبرهن على مراعاة النص الشرعي لأحوال المخاطبين به، أنه ينبغي علينا عند تلقيه أن لا نغفل هذه الحقيقة فنلاحظ خصوصية المخاطب به، ومما أورده الإمام الشاطبي من الأخبار عند استدلاله على "تحقيق المناط" من طرق الاجتهاد؛ قال رحمه ا : "الأدلة عليه كثيرة، نذكر منها ما تيسر بحول ا ؛ فمن ذلك أن النبي، صلى ا عليه وسلم، سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال، وعرف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال، فأجاب بأجوبة مختلفة، كل واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل. ففي الصحيح: أنه عليه الصلاة السلام: "سئل أي الأعمال أفضل؟ قال: إيمان با . قال: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل ا . قال: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور"[49]. و"سئل، عليه الصلاة والسلام: أي الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها. قال: ثم أي؟ قال: بر الوالدين. قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل ا "[50]. وفي النسائي عن أبي إمامة، قال: "أتيت النبي، صلى ا عليه وسلم، فقلت: مرني بأمر آخذه عنك. قال: عليك بالصوم فإنه لا مثل له"[51].

وقد دعا، عليه السلام، لأنس بكثرة المال فبورك له فيه[52]. وقال لأعرابي حين سأله الدعاء له بكثرة المال: "قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه"[53].

وفي الترمذي: "ما من شيء أفضل في ميزان العبد المؤمن يوم القيامة من خلق حسن"[54].

وفي الصحيح: "إني أعطي الرجل وغيره أحب إلي منه مخافة أن يكبه ا في النار"[55]. وآثر، عليه الصلاة والسلام، في بعض الغنائم قوماً ووكل قوماً إلى إيمانهم؛ لعلمه بالفريقين.

وقبل، عليه الصلاة والسلام، من أبي بكر ماله كله[56]. وندب غيره إلى استبقاء بعضه، وقال: "أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك"[57]. ولو تتبع هذا النوع لكثر جداً.

2. المعرفة بالحال الطارئة للمخاطَب عند الخطاب

فهي المعرفة بحاله قبل وبعد توجه الخطاب إليه، كأن نعرف حال المخاطب قبل توجه الخطاب إليه، هل كان حزيناً أم فرحاً، راضياً أم غاضباً، وكذا بعد توجه الخطاب إليه، هل عبس أم ضحك، تكلم أم سكت، وإذا تكلم فماذا قال، وإذا سكت فماذا فعل... فهذه الاستجابة من المخاطب لها قدرة على التأثير على معنى الخطاب، ذلك أن هذه الاستجابة تعبر عن طبيعة فهم المخاطب للمعنى المقصود من الخطاب. والمخاطَب هو، فيما يفترض، أكثر قدرة من غيره على فهم المراد بالخطاب الموجه إليه؛ وذلك لأنه يباشر الكلام فيقف على كل القرائن المشاهدة والمسموعة التي احتفت به. أما غير المخاطب به فلا يباشره بل ينقل إليه الكلام نقلاً، وبالنقل يفقد الكلام قدراً لا بأس به من القرائن التي احتفت به، وبالتالي يخسر شيئاً من دقة معناه.

قال السرخسي: "ولئن كان قوله "أي: الصحابي" صادراً عن الرأي، فرأيهم أقوى من رأي غيرهم[58]؛ لأنهم شاهدوا طريق رسول ا ، صلى ا عليه وسلم، في بيان أحكام الحوادث، وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص، والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام، فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي من لم يشاهد شيئاً من ذلك"[59].

النوع الرابع من أنواع القرائن الحالية

بيئة الخطاب

النص الشرعي- كما هو معلوم- ينزع نزعة عمومية في الأعيان والأزمان والأمكنة، لكن هذه النزعة لا تقوى على منعه من أن يتأثر في دلالته بالبيئة العربية التي أنزل فيها، وتأثر النص بالبيئة لا يعني أنه يقف عند حدود جزيرة العرب مكاناً وزماناً ثم يفقد دلالته فيما وراء ذلك، وإنما يستمر بالسير قدماً خارج حدود البيئة العربية الزمانية والمكانية، إلا أنه قد يفقد شيئاً من هذه الدلالة هو فقط ما ارتبط منه بالبيئة العربية التي تشكل فيها، وهذا هو مذهب أهل الوسط من جماهير الأصوليين والفقهاء على تفاوت بينهم في درجة تجريد النص من خصوصياته البيئية، مثال ذلك قوله تعالى: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو ا وعدوكم" {سورة الأنفال/6} فقوله: "ومن رباط الخيل"، مرتهن في دلالته الحرفية بزمانه التاريخي الذي نزل فيه، وأنه فقد دلالته الحرفية – التي كانت فعالة في عصر نزول النص- في عصرنا الحالي؟

وفي قوله، صلى ا عليه وسلم: "إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره، شرقوا أو غربوا"(60). تتدخل البيئة المكانية التي قيل فيها هذا النص، وهي البيئة العربية الصحراوية في المدينة المنورة وما حولها، فتؤثر على دلالته، وذلك من جهتين:

إحداهما: من جهة جعل النهي عن الاستقبال والاستدبار مختصاً بقضاء الحاجة في الفضاء دون البنيان مع أن ظاهر النهي العموم، قال الإمام الشافعي، رحمه ا تعالى: "كان القوم عرباً، إنما عامة مذاهبهم في الصحارى. وكثير من مذاهبهم لا حش فيها يسترهم، فكان الذاهب لحاجته إذا استقبل القبلة أو استدبرها استقبل المصلى بفرجه أو استدبره. ولم يكن عليهم ضرورة في أن يشرقوا أو يغربوا، فأمروا بذلك. وكانت البيوت مخالفة للصحراء، فإذا كان بين أظهرها، كان من فيه مستتراً، لا يراه إلا من دخل أو أشرف عليه، وكانت المذاهب بين المنازل متضايقة لا يمكن من التحرف فيها ما يمكن في الصحراء"(61). وقد تأيد هذا الذي قاله الشافعي بفعل النبي، صلى ا عليه وسلم، إذ رآه ابن عمر، رضي ا عنه، في البنيان قد قعد لحاجته مستقبلاً بيت المقدس(62).

والجهة الثانية: يجعل الأمر بالتشريق والتغريب عند قضاء الحاجة، المستفاد من قوله، صلى ا عليه وسلم: "شرقوا أو غربوا"، خاصاً بأهل المدينة ومن في حكمهم ممن تكون القبلة في جهة الجنوب منه كأهل الشام. قال ابن دقيق العيد: قوله: "شرقوا أو غربوا" محمول على محل يكون التشريق والتغريب فيه مخالفاً لاستقبال القبلة واستدبارها، كالمدينة التي هي مسكن رسول ا ، صلى ا عليه وسلم، وما في معناها من البلاد، ولا يدخل تحته ما كانت القبلة فيه إلى المشرق أو المغرب"(63). وقال ابن حجر: "إن خطابه، صلى ا عليه وسلم، قد يكون عاماً، وهو الأكثر، وقد يكون خاصاً، كما قال: "لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولكن شرقوا أو غربوا"، فقوله: "شرقوا أو غربوا" ليس عاماً لجميع أهل الأرض، بل هو خاص لمن كان بالمدينة النبوية وعلى سمتها"(64).

ولعل أكثر الأصوليين تركيزاً على ضرورة تدبر النص الشرعي في ضوء البيئة التي قيل فيها هو الإمام الشاطبي، رحمه ا تعالى، حتى إنه ليمكن عده من المغالين في تأثير البيئة على النص، ولقد تطرق الشاطبي لموضوع البيئة والنص في أكثر من موضع من كتابه الموافقات(65).

وأما غير الشاطبي من الأصوليين فقد قال غير واحد منهم بتأثر النص بالعادات والأعراف التي كانت جارية في عصر الرسالة حتى إنهم اتفقوا على تخصيص اللفظ العام بمقتضى العادة القولية المقارنة له كتخصيص لفظ الدابة بذوات الأربع مع أن المتقضى اللغوي الوضعي للفظ يشمل كل ما يدب على الأرض من ذوات الأربع وغيرها. وأما العادة الفعلية المقارنة فمن العلماء من أجاز التخصيص بها ومنهم من منع(66).

وقال أبو البركات ابن تيمية: "تخصيص العموم بالعادة بمعنى قصره على العمل المعتاد كثير المنفعة، وكذا قصره على الأعيان التي كان الفعل معتاداً فيها زمن التكلم(67).

وكذا تطرق الأصوليون لتأثير العادة على "المفهوم المخالف" فذكروا بأن الوصف إذا خرج على المعتاد الأعم الأغلب فإنه لا مفهوم له، قال الآمدي: "اتفق القائلون بالمفهوم على أن كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعم الأغلب لا مفهوم له، وذلك كقوله تعالى: "وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن".

فإن تخصيصه بالذكر لمحل النطق في هذه الصورة إنما كان لأنه الغالب، إذ الغالب أن الربيبة إنما تكون في الحجر(68).

النوع الخامس من أنواع القرائن الحالية

سبب الخطاب

ما يقصد بسبب الخطاب هو الأمر الخارجي الذي اقتضى صدور الخطاب عن المتكلم(69).

وهو ما يعبر عنه لدى حملة الشريعة بـ "سبب النزول"

فيما يتعلق بنصوص القرآن الكريم، وبـ "سبب الورود" فيما يتعلق بالحديث الشريف، وقد قسم ابن تيمية هذه الأسباب إلى أنواع فقال: "سبب الخطاب: إما سؤال سائل، أو غيره.

وغير السؤال: إما أمر حادث، أو أمر باق.

وكلاهما يكون: عيناً، وصفة، وعملاً"[70]. ولم يمثل أبو البركات لهذه الأقسام بأمثلة توضح مراده بكل قسم منها.

وكل نوع من هذه الخطابات: إما أن يكون مبتدأ، وإما أن يكون وارداً على سبب يقتضيه. أما الخطاب المبتدأ فهو كل خطاب وقفنا عليه، ولم نقف على سببٍ ما أثاره. وحتى لو كان ثمة سبب أثاره، لكنا لم نقف على هذا السبب، فهو مبتدأ بالنسبة إلينا.

وأما الخطاب الوارد على سبب، فتأثر دلالته بالسبب يتفاوت قلة وكثرة بحسب نوعه.

فالنص القرآني هو الأقل تأثراً بالسبب الذي يرد عليه، وبدهي أن قولنا: الأقل تأثراً، لا ينفي التأثر من أصله، وسبب قلة التأثر هذه هي أن التأثر بالسبب إنما يصب، في الغالب، في صالح النزعة الخاصة المقتضية لتبيئة النص والحد من عمومه الزماني والمكاني والحالي، والقرآن الكريم في تناوله للقضايا، حتى ذوات السبب الخاص، ينزع نزعة عامة في الأزمان والأماكن والأحوال، ولذا فهو، في الغالب، ذو دلالة إجمالية وعامة، ولا يخوض في التفاصيل، وهذا يقوي من النزوع العام فيه، ومن مظاهر ذلك أنك لا تجده يصرح بأسماء الأشخاص أو الأقوام أو البلدان، مع أن نزوله يكون لأسباب تتعلق بهذه الأمور الخاصة، ومن هنا كثرت الآيات ذات الصيغة اللفظية العامة، والتي قيل فيها، في الوقت نفسه، بأنها نزلت في فلان أو علان من الناس، أو في قوم كذا، أو في حادثة كذا.

وخذ مثالاً على ذلك، ما روي عن عبد الله بن مسعود، رضي الله عنه، قال: "جاء رجل إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله إني عالجت امرأة في أقصى المدينة وإني أصبت منها دون أن أمسها، فأنا هذا فاقض في ما شئت، فقال له عمر: لقد سترك الله لو سترت نفسك، قال: فلم يرد النبي، صلى الله عليه وسلم، شيئا، فقام الرجل: فانطلق فأتبعه النبي، صلى الله عليه وسلم، رجلاً دعاه وتلا عليه هذه الآية "وفي رواية البخاري وغيره: فنزلت هذه الآية": "أقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين"، فقال رجل من القوم: يا نبي الله، هذا له خاصة؟ قال: بل للناس كافة"[71].

وأما القول النبوي فهو أكثر من القرآن تأثراً بأسباب الورود؛ وذلك تمشياً مع طبيعة السنة النبوية التي تعالج التطبيق والبيان والتفصيل لما جاء في القرآن مجملاً وعاماً[72].

وهذا نص من السنة النبوية كان لسبب الورود تأثير على دلالته:

روى البخاري عن عمرو بن سليم الأنصاري، قال: أشهد على أبي سعيد الخدري، قال: أشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم، وأن يستن "أي: يستاك" وأن يمس طيباً إن وجد". قال عمرو: "أما الغسل فأشهد أنه واجب، وأما الاستنان والطيب فالله أعلم أواجب هو أم لا، ولكن هكذا في الحديث"[73].

هذا النص النبوي دال بمقتضى ظاهره وصريحه على حكم وجوب الغسل يوم الجمعة على كل بالغ، وهذا هو ما فهمه الراوي من النص؛ إذ شهد على أن الغسل واجب، وهو مذهب طوائف من أهل العلم[74].

إلا أن ابن عباس، رضي الله عنهما – بما فقهه الله في الدين وعلمه التأويل- لم يذهب هذا المذهب، بل كان له رأي تأويلي في هذا النص بناه على معرفته بالقرائن الحالية التي احتفت به وقت صدوره عن النبي، صلى الله عليه وسلم؛ لاسيما قرينة سبب الخطاب. وإليك ما روي عنه في هذا الصدد:

روى أبو داود عن عكرمة قال: "إن أناساً من أهل العراق جاءوا فقالوا: يا ابن عباس أترى الغسل يوم الجمعة واجباً؟ قال: لا، ولكنه أطهر وخير لمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب. وسأخبركم كيف بدء الغسل: كان الناس مجهودين، يلبسون الصوف، ويعملون على ظهورهم، وكان مسجدهم ضيقاً مقارب السقف إنما هو عريش، فخرج رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في يوم حار، وعرق الناس في ذلك الصوف حتى ثارت منهم رياح آذى بذلك بعضهم بعضاً، فلما وجد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، تلك الريح، قال: "أيها الناس إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا، وليمس أحدهم أفضل ما يجد من دهنه وطيبه". قال ابن عباس: ثم جاء الله بالخير، ولبسوا غير الصوف، وكُفوا العمل، ووسع مسجدهم، وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضاً من العرق"[75].

في هذه الرواية عن ابن عباس، رضي الله عنهما، نرى كيف أنه استثمر معرفته بسبب ورود النص النبوي في تأويله ورفع حكمه، جرياً مع القاعدة الأصولية الناصة على دوران الحكم مع سببه وجوداً وعدماً، فسبب ورود النص هو حصول أذى المصلين بعضهم بعضاً[76]، ولما لم يعد هذا الأذى متحققاً بفعل عوامل التغير الزمني والبيئي ارتفع حكم الوجوب، وبقي حكم الندب تمشياً مع الأصل العام القاضي

بمندوبية التنظيف في الجملة.

ولقد ابتعد فقهاء واقترب آخرون من مذهب ابن عباس، رضي ا عنه، في هذه المسألة:

فأكثر الناس عنه بعداً ابن حزم الظاهري الذي قال بوجوب الغسل في أي وقت من يوم الجمعة، حتى لو اغتسل المسلم بعد صلاة الجمعة أجزأه[77]. وهذا غلو منه في اتباع ظاهر النص وإنكار التعليل، قال ابن دقيق العيد، رحمه ا تعالى: "ولقد أبعد الظاهري إبعاداً مجزوماً ببطلانه، حيث لم يشترط تقدم الغسل على إقامة صلاة الجمعة حتى لو اغتسل قبل الغروب كفى عنده، تعلقاً بإضافة الغسل إلى اليوم في بعض الروايات، وقد تبين من بعض الأحاديث أن الغسل لإزالة الروائح الكريهة، ويفهم منه أن المقصود عدم تأذي الحاضرين، وذلك لا يتأتى بعد إقامة الجمعة، وكذلك أقول: لو قدمه بحيث لا يحصل هذا المقصود لم يعتد به. والمعنى إذا كان معلوماً، كالنص قطعاً أو ظناً مقارباً للقطع، فاتباعه وتعليق الحكم به أولى من اتباع مجرد اللفظ[78].

وأكثر الفقهاء قرباً إلى مذهب ابن عباس المالكية القائلون بأن الأصل هو ندب الغسل قبل صلاة الجمعة، لكن إذا كان ثمة رائحة فالغسل واجب اتفاقاً[79]، ولا يمتد وقت الغسل عندهم من الفجر وحتى قبيل الصلاة بل ينبغي أن يتصل الغسل بالرواح إلى المسجد.

وتوسط الجمهور من الشافعية والحنفية والحنابلة فقالوا بندبية الغسل وبامتداد وقته من طلوع الفجر وحتى قبيل الصلاة[80].

وما من ريب في أن مذهب المالكية ألصق بحكمة التشريع من مذهب الجمهور؛ وذلك من حيث إنه لم يلغ الوجوب مطلقاً كما هو مقتضى مذهب الجمهور، ومن حيث إنه اشتمل على شرط في الغسل حتى يحقق غايته من دفع الأذى، وهو اتصاله بالرواح إلى المسجد، وإلا فما فائدة الغسل عند الفجر، مثلاً، لرجل ذهب بعد ذلك إلى العمل فاتسخ وتعرق ثم ذهب إلى الصلاة؟! أيقال بأنه حقق السنة، وأتى بالمطلوب؟!

وأما الفعل النبوي فهو نوعان: مبتدأ، ووارد على سبب.

فالمبتدأ: كما روي أنه، صلى ا عليه وسلم، جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر[81].

والوارد على سبب، كزنى ماعز فرجم، وسها النبي صلى ا عليه وسلم، فسجد، وغير ذلك من الأفعال التي ينقل فعلها عن النبي، صلى ا عليه وسلم، لأسباب خارجية تقتضيها.

والفعل – سواء المبتدأ، أو الوارد على سبب- ذو دلالة عامة في الزمان والمكان والحال.

فإذا ورد الفعل على سبب تقيدت مشروعية هذا الفعل بالسبب فحسب، ومن هنا كان الفعل النبوي هو أكثر النصوص تأثراً بالسبب؛ وذلك لأن دلالته تنحصر بالسبب الذي ورد عليه قولاً واحداً، ولا يمكن تعميمها بمجرد دلالة الفعل، بل لا بد من دليل خارجي، فلو قلنا مثلاً بأن الرسول، صلى ا عليه وسلم، جمع بين الظهر والعصر بسبب السفر. فإن مشروعية الجمع بين الظهر والعصر تظل مقصورة على السبب الذي وردت عليه، وهو السفر، ولا يمكننا تعميمها إلى أسباب أخرى كالمرض أو المطر بمجرد النص المبيح للجمع بسبب السفر، بل لا بد من دليل خارجي يقتضي التعميم.

وعليه، يمكننا القول بأنه: إذا كان جمهور الأصوليين على أن العبرة إنما هي بعموم اللفظ لا بخصوص السبب في مجال الأقوال، فإن المذهب ينعكس في مجال الأفعال، أي أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم الفعل، وهذا مثال آخر يوضح هذه القاعدة؛ عن أبي سعيد الخدري، رضي ا عنه، قال: "بينما رسول ا ، صلى ا عليه وسلم، يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره، فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم، فلما قضى رسول ا ، صلى ا عليه وسلم، صلاته قال: ما حملكم على إلقاء نعالكم، قالوا: رأيناك ألقيت نعليك فألقينا نعالنا، فقال رسول ا ، صلى ا عليه وسلم، إن جبريل، صلى ا عليه وسلم، أتاني فأخبرني أن فيهما قذراً، أو قال أذى. وقال: إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر: فإن رأى في نعليه قذراً أو أذى فليمسحه وليصل فيهما"[82].

ففي هذا الحديث عمل الصحابة بمقتضى عموم الفعل، أي بمقتضى قاعدة الاقتداء، فأرشدهم النبي، صلى ا عليه وسلم، إلى أنه كان عليهم أن ينتبهوا إلى خصوص السبب الذي كان فعله، صلى ا عليه وسلم، من أجله، وهو وجود القذر في النعل. فالفعل، إذن، يقصر على سببه، إلا أن يدل دليل على التعميم.

الخاتمـة

الناظر في هذا البحث يتبين له ما يلي:

أولاً: قرينة الحال: هي دليل يقترن بالنص فيؤثر في دلالته، وهي ركن ركين من عملية الاتصال التفاهمية، ولها دور كبير في عملية التلقي التصحيحي للنص.

ثانياً: الحال التي ورد فيها الخطاب هي مجموعة الصفات، والهيئات، والعوارض، والظروف، والملابسات، والبيئات، وغير ذلك من المتغيرات التي تحتف بالخطاب فتؤثر على دلالته.

ثالثاً: تصدق الحال التي ورد فيها الخطاب على كل شيء أمكنه أن يؤثر على دلالة الخطاب بالتأكيد، أو التكميل، أو التفسير، أو الترجيح من غير كونه السياق الذي ورد فيه الخطاب.

رابعاً: قد تنفرد دلالة الحال بنفسها في عملية الدلالة فتوحي بالمعنى من غير لفظ تقترن به حتى لكأنها تسد مسد اللفظ.

خامساً: تنقسم قرائن الأحوال إلى خمسة أنواع هي: حال الخطاب، حال المتكلم، حال المخاطب، بيئة الخطاب، سبب الخطاب.

سادساً: يتفق الأصوليون واللغويون على أن لقرائن الأحوال دوراً كبيراً في فهم معنى الخطاب، أو التأثير على دلالته.

الهوامـش

(1) الشاطبي، الموافقات، ج3، ص347.
(2) المرجع السابق، ج3، ص348.
(3) المرجع السابق، ج3، ص348.
(4) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص185.
(5) ابن القيم، بدائع الفوائد، ص372.
(6) الكرخي، رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، ص163.
(7) الجاحظ، البيان والتبيين، ص55.
(8) السرخسي، أصول السرخسي، ج2، ص50-51.
(9) أبو عمرو، هو ابن العلاء ابن عمار بن العريان التميمي ثم المازني البصري، شيخ القراء والعربية. اختُلف في اسمه على أقوال، أشهرها: زبان، وقيل: العريان. مولده في نحول سنة 70هـ. حدث بالسير، وبرز في الحروف، وفي النحو، وتصدر للإفادة مدة واشتهر بالفصاحة والصدق وسعة العلم. وفاته كانت في سنة 154هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج6، ص407-410.
(10) ابن جني، ج1، ص 246. ونبه إليه: ياقوت، الدرس الدلالي في خصائص ابن جني، ص24.
(11) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة " قرن".
(12) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص76.
(13) الجليند، دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، ج1، ص94.
(14) الشيرازي، التبصرة، ص39.
(15) القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ج2، ص893.
(16) الغزالي، المستصفى، ج1، ص340.
(17) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج1، ص342.
(18) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص358.
(19) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج2، ص497.
(20) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج2، ص1315.
(21) الجرجاني، التعريفات، ص223.
(22) عاصي، المعجم المفصل في اللغة والأدب، ج2، ص978.
(23) التونجي، المفصل في علوم اللغة، ج1، ص465.
(24) زايد، عكس الظاهر في ضوء أسلوب القرآن الكريم ولغة العرب، ص120.
(25) تمام، القرائن المعنوية في النحو العربي، ص17.
(26) البركتي، قواعد الفقه، ص428. وانظر: مجموعة من الأساتذة، الموسوعة الفقهية، ج33، ص156.
(27) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص190.
(28) المعجم الوسيط، ج1، ص216.
(29) الراغب الأصبهاني، المفردات في غريب القرآن، ص137.
(30) انظر المراجع السابقة.
(31) السياق الذي ورد فيه الخطاب هو معنى نظمي فقط، ويعرف بأنه "النظم اللفظي للكلمة، وموقعها من ذلك النظم" أولمان، دور الكلمة في اللغة ص68، أو هو، "الكلام السابق للخطاب واللاحق له" ابن أميرحاج، التقرير والتحبير، ج1، ص 125-175. وبهذا يظهر أن السياق لا يخرج عن كونه مادة كلامية لا حالية، والذي اقتضى التنبيه إليه في التعريف أن بعض المحدثين يستعمل "السياق" استعمالاً واسعاً ليشمل الحال التي ورد فيها الخطاب، وهو استعمال يباين الاستعمال الاصطلاحي لدى علمائنا الأقدمين. انظر البركتي، قواعد الفقه ص 330، ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1، ص189.
(32) الجويني، البرهان، ج1، ص253.
(33) الغزالي، المستصفى، ج2، ص41.
(34) الرازي، المحصول، ج1، ص140.
(35) الشاطبي، الموافقات، ج3، ص347-351.
(36) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج33، ص 181.
(37) الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 347.
(38) البزدوي ، أصول البزدوي، ج2، ص190-191؛ وانظر: السرخسي، أصول السرخسي، ج1، ص 196.
(39) قال في مختار الصحاح، المادة: علق "العلق، الدم الغليظ، والقطعة منه علقة، والعلقة، أيضاً، دودة في الماء تمص الدم، والجمع علق. وعلقت المرأة، حبلت. وعلقت الدابة،

إذا شربت الماء فعلقت بها العلقة".

(40) انظر موسى الخطيب، من دلائل الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية، ص96 وص248.
السيد الجميلي، الإعجاز الطبي في القرآن، ص55.
عبد السلام المحسيري، مع الله في جسم الإنسان، ص49.

(41) رواه أصحاب السنن وأحمد (4481) واللفظ له. الترمذي، السنن، (1110)، قال حسن صحيح.
وفي رواية ابن حبان في صحيحه، 169/2، والحاكم في المستدرك 197/2... قال صلى الله عليه وسلم، أطع أباك وطلقها، فطلقتها.
قال الشافعية ومعهم الحنابلة في الرواية المعتمدة الصحة عندهم: يستحب طاعة الوالدين في أمرهما، أو أمر أحدهما بطلاق الزوجة إن لم يكن الطلب عن تعنت واتباع هوى.
انظر: ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ج8 ص3. ابن مفلح، المبدع ج7 ص250.

(42) الغزالي، المستصفى، ج2، ص41.

(43) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص358.

(44) السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ج1، ص346، وحاشية المحقق، ص347.

(45) ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، حاشية ص99.

(46) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كما قال ابن حجر في فتح الباري، ج2، ص166.

(47) الغزالي، المستصفي، ج2، ص41.

(48) القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، ج1، ص205. وانظر، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص140-154.

(49) البخاري، الجامع الصحيح. وانظر: مسلم، الصحيح (118).

(50) البخاري، الصحيح، (6980). مسلم، الصحيح، (120).

(51) النسائي، سنن النسائي، (2190).

(52) البخاري، الصحيح، (5859). مسلم، الصحيح، (1055).

(53) عزاه السيوطي إلى البغوي والباوردي وابن قانع وابن السكن وابن شاهين، وزاد المناوي، الطبراني والديلمي والبيهقي، ضمن حديث ثعلبة لما امتنع عن أداء الزكاة. قال المناوي: "قال البيهقي، في إسناد هذا الحديث نظر، وهو مشهور بين أهل التفسير. وأشار ابن حجر في الإصابة إلى عدم صحة هذا الحديث"؛ انظر، المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج4، ص526.

(54) الترمذي، سنن الترمذي، (1925).

(55) البخاري، الصحيح (26)؛ مسلم، الصحيح (214).

(56) أبو داود، سنن أبي داود، (1429).

(57) البخاري، الصحيح، (2552)؛ مسلم، الصحيح، (4973).

(58) هذا ولقد خالف وجازف عبد الوهاب أبو صفية عندما قال في كتابه دلالة السياق، ص110-111، "إن مفسر العصر الحاضر، ينبغي أن يكون أعلم ممن سبقوا، أي من آحادهم؛ لأن المفروض أنه ورث علومهم جميعها، وزاد عليهم ما أعطته العصور اللاحقة، فسبقه آت من جهتين، إحداهما، كون ما ورثه عن جميعهم أعظم بكثير مما لدى كل منهم، وثانيهما، بما أضيف إلى هذه العلوم نتيجة الدرس والبحث بآلية مزدوجة وفهم يجمع بين تحفظ السلف وتوسع أصحاب الرأي. وشتان بين شخصين يريدان أن يفسرا آية، أحدهما يملك سلامة السليقة اللغوية (دون إلمام بعلوم اللغة)، وعرف سبب نزولها عن قرب، وعرف سائر القرائن الزمنية والمكانية والحالية الملابسة لها، وآخر تكونت عنده ملكة اللغة بطول الممارسة، وزاد بأن ألم بعلوم اللغة، وعرف أسباب النزول بالنقل الممحص، وزاد أيضاً، بأن عرف من طريق الدراسة وجوه الارتباط بين الآية وبين غيرها، كما عرف جميع القرائن بما درسه أيضاً، فالثاني ولا شك يفكر ويفهم بآليتين، آلية موروثة، وآلية مدروسة. أقول هذا وأنا أضمر كامل التقدير لسلفنا الصالح، وأعترف بعظيم فضلهم علينا جميعاً، وأنه لولا ما نقلوه بأمانة ووعي لما استطعنا أن نجرؤ على هذا القول، ولكن الحب والتقدير شيء، و تقرير الحقيقة شيء آخر". ومكمن الخطأ في مفاضلة أبي صفية هذه، في أمرين، أحدهما، أنه افترض في المتأخرين من المفسرين إمكانية الوقوف على المعنى اللغوي الدقيق لكلمات القرآن عن طريق الدراسة، مع أن تدوين اللغة ومعاني ألفاظها وتراكيبها – الذي هو السبيل الأساس لدراسة اللغة –لم يكن ليعنى بمعنى اللفظ في وقت الرسالة ومكانها خاصة، بل امتد على مدى أكثر من أربعة قرون وشمل أكثر من مكان، ومن هنا كثرت ظاهرة الاشتراك في العربية مع أن الأصل هو محدودية هذه الظاهرة جداً، لأنها تخل بالتفاهم. وهذه المشكلة الناجمة عن تطور اللغة وتعددها وجمعها في فترات متباعدة وأماكن مختلفة لم يكن يعاني منها الصحابة، رضوان الله تعالى عليهم، لما اختصوا به من معاصرة الوحي زمانياً ومكانياً. فكيف يكون المتأخرون، مع ذلك، أعلم من الصحابة بالمداولات اللغوية للقرآن؟! والأمر الآخر، أنه افترض أن المتأخرين قد وقفوا على جميع أسباب النزول وجميع القرائن الحالية المحتفة بالنص القرآني عن طريق النقل، مع أنك لو بحثت في عدد الآيات التي نقلت أسباب نزولها أو التي نقل شيء من القرائن الحالية المحتفة بها لوجدته عدداً ضئيلاً بالنسبة إلى غيره، مما يعني أن عدداً ليس بالهين من أسباب النزول قد لا يكون نقل إلينا. أما القرائن الحالية فلا شك أنها لم تنقل لنا جميعها؛ إذ من القرائن الحالية -كما قال إمام الحرمين- ما لا تبلغه غايات العبارات ولا يستطيع أن يصفه الواصفون.

(59) السرخسي، أصول السرخسي، ج2، ص108.
(60) البخاري، الصحيح، (141)؛ مسلم، الصحيح، (388).
(61) الشافعي، اختلاف الحديث، ص227.
(62) البخاري، الصحيح، (142).
(63) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ج1، ص54.
(64) ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج10، ص177.
(65) انظر، الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 64، 78-79.
(66) الرازي، المحصول، ج1، ص452. وانظر، تفصيل الأقوال في المسألة، الزركشي، البحر المحيط، ج3، ص391؛ أبو الحسين البصري، المعتمد، ج1، ص278؛ والآمدي، الإحكام، ج2، ص358؛ والقرافي، شرح تنقيح الفصول، ص165؛ وابن أمير حاج الحلبي، التقرير والتحبير شرح التحرير، ج1، ص 350؛ والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص358.
(67) آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، ص11-12.
(68) الآمدي، الأحكام، ج3.
(69) آل تيمية، المسودة، ص118.
(70) آل تيمية، المسودة، ص118.
(71) البخاري، الصحيح، (495)؛ ومسلم، الصحيح، (4964) واللفظ له.
(72) الغزالي، المستصفى، ج1، ص388.
(73) البخاري، الصحيح، رقم (831)، كتاب الجمعة، باب الطيب للجمعة.
(74) ابن حزم، المحلى بالآثار، ج2، ص19.
(75) أبو داود، السنن، (299)، وأحمد، المسند، (2293)؛ الحافظ ابن حجر، فتح الباري، ج2، ص362، وقال إسناده حسن.
(76) قد تأكد هذا السبب لورود الحديث، فضلاً عن رواية ابن عباس رضي ا عنهما، برواية عائشة رضي ا عنها، إذ قالت، "كان الناس مهنة أنفسهم وكانوا إذا راحوا إلى الجمعة راحوا في هيئتهم؛ فقيل لهم، لو اغتسلتم". البخاري، الصحيح، (852).
(77) انظر، ابن حزم، المحلى بالآثار، ج2، ص19.
(78) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ج1، ص110.
(79) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج1، ص384.
(80) انظر: النووي، المجموع شرح المهذب، ج2، ص231؛ وابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، ج1، ص196. وابن قدامة، المغني، ج2، ص98.
(81) مسلم، الصحيح، (1151). وقد قدر بعض الفقهاء لهذا الفعل النبوي سبباً هو المرض؛ وذلك للجمع بين الأدلة المختلفة في المسألة.
(82) أبو داود، السنن، رقم (555) كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعل. وأحمد، المسند، رقم (11443) اختلف في وصله وإرساله، ورجح ابن أبي حاتم الموصول وله أسانيد.

المصادر والمراجع

آل تيمية، أبو البركات عبد السلام، ووالده عبد الحليم، وحفيده أحمد ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة.

الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، 1404هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1.

ابن أمير حاج الحلبي، محمد بن محمد، التقرير والتحبير شرح التحرير، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، 1996م، دار الفكر، بيروت، ط1.

ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وتحقيق عبد الرحمن العاصمي، مكتبة ابن تيمية.

ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، 1412هـ - 1992م، بيروت، عالم الكتب.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، 1379هـ، دار المعرفة، بيروت.

ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق نور الدين عتر، 1413هـ، مطبعة الصباح، دمشق، ط1.

ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى بالآثار، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

ابن دقيق العيد، أبو الفتح تقي الدين، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن عابدين، محمد آمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، 1386هـ.

ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، 1418هـ– 1998م، البصائر للإنتاج العلمي، ط1.

ابن قدامة، عبد بن أحمد المقدسي، المغني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ.

ابن القيم، بدائع الفوائد، تحقيق أحمد عبد السلام، 1414هـ- 1994م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه سعد، 1973م، دار الجيل، بيروت.

ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، ترقيم الشركة العالمية.

ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت.
أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميسر، 1403هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، ترقيم الشركة العالمية.
البخاري، أحمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، ترقيم الشركة العالمية.
البركتي، محمد عميم الإحسان المجدي، 1407هـ، 1986م، قواعد الفقه، الصدف ببلشرز، كراتشي، ط1.
البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين، أصول البزدوي مع كشف الأسرار، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1414هـ-1994م.
الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، ترقيم الشركة العالمية.
التهانوي، محمد علي، 1966، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان، بيروت، ط1.
توامة، عبد الجبار، 1995م، القرائن المعنوية في النحو العربي، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، الجزائر.
التونجي، محمد وراجي الأسمر، 1414هـ-1993م، المعجم المفصل في علوم اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق فوزي عطوي، دار صعب، بيروت.
الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط، 1405هـ.
الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، إحكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوي، 1405هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
الجليند، محمد السيد، 1404هـ-1984م، دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، بيروت، ط2.
الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد ا ، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الوفاء، المنصورة، ط3.
الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق محمد عليش، دار الفكر، بيروت.
الذهبي، أبو عبد ا محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، 1413هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9.
الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ- 1988م.
الراغب الأصبهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
زايد، عبده، 1412هـ- 1992م، عكس الظاهر في ضوء أسلوب القرآن الكريم ولغة العرب، دار الصحوة، القاهرة، ط1.
الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، طبعة مصورة.
السبكي، علي بن عبد الكافي، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ – 1984م.
السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، 1372هـ، دار المعرفة، بيروت.
السيد الجميلي، 1985، الإعجاز الطبي في القرآن، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، القاهرة.
السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي، الموافقات، تحقيق وشرح عبد ا دراز، دار المعرفة، بيروت.
الشافعي، اختلاف الحديث، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1985م.
الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، التبصرة، تحقيق محمد حسن هيتو، 1403هـ، دار الفكر، دمشق، ط1.
عبد السلام المحسيري، مع ا في جسم الإنسان، دار البشير، عمان، ط1، 1993م.
الغزالي، المستصفى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2.
الغزالي، الوسيط، تحقيق أحمد إبراهيم ومحمد تامر، 1417هـ، دار السلام، القاهرة، ط1.
القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، ط1، 1418هـ–1997م.
القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، بيروت.
الكرخي، أبو الحسن عبيد ا بن الحسين، رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، بذيل تأسيس النظر للدبوسي، تحقيق مصطفى القباني، دار ابن زيدون، بيروت.
مجموعة من الأساتذة، 1416هـ- 1995م، الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1.
مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، ترقيم الشركة العالمية.
المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الفكر، بيروت.
موسى الخطيب، 1994، من دلائل الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية، ط1، القاهرة.
النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، ترقيم الشركة العالمية.
النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، تحقيق محمود مطرحي، 1417هـ، دار الفكر، بيروت، ط1.
النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.
ياقوت، أحمد سليمان، 1989م، الدرس الدلالي في خصائص ابن جني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1.

Current Contexts and Their Effect on the Significance of Text in the View of Fundamentalists

*Al-Abed K. Abu-Eid and Ayman A. Saleh**

ABSTRACT

This research aims at studying the current contexts of the text in the view of fundamentalists. These contexts play a big role in receiving the proper text for the purpose of identifying the whole meaning.

This study consists of an introduction and two purposes.

The introduction is assigned to describe the importance of current contexts as may be indicated by the statements of fundamentalists.

The first purpose of the definition is known as "the context and the state as the speech has been given".

But as regards the second purpose, we have shown the kinds of the current contexts in the fundamentalists' view and their effects on the text significancies and explanations.

Keywords: Current Contexts, Fundamentalists, Text Significances.

* Faculty of Shari'ah, University of Jordan(1), Amman, Jordan; AL-Asmaryah University for Islamic Sciences, Libya(2).
Received on 6/10/2004 and Accepted for Publication on 18/1/2006.